

“轴心时代”：犹太—儒学比较研究何以可能？

王强伟^①

一、何谓“轴心时代”

“轴心时代”（Axial Age）是德国存在主义哲学家雅斯贝斯（Karl Theodor Jaspers, 1883~1969）最先明确提出的一个概念，历经几代学者的推广、阐发和不断完善，业已成为广泛应用于世界文化比较研究的一个经典范式。^②

雅斯贝斯对于“轴心时代”的描述集中见于下面一段话：

最不平常的事件集中在这一时期（前 800~前 200 年）。在中国，孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、列子和诸子百家，都出现了。像中国一样，印度出现了《奥义书》和佛陀，探究了一直到怀疑主义、唯物主义、诡辩派和虚无主义的全部范围的哲学可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点，认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦，从以利亚经由以赛亚和耶利米到第二以赛亚，先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云，其中有荷马，哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图，许多悲剧作者，以及修昔底德和阿基米

^① 作者王强伟，山东大学犹太教与跨宗教研究中心博士研究生，以色列希伯来大学联合培养博士研究生。本文为国家留学基金管理委员会“国家建设高水平大学公派研究生项目”（编号：201406220004）阶段性成果。

^② 雅斯贝斯最早在 1949 年出版的《历史的起源与目标》（德文版）第一篇中，详细地阐释了“轴心时代”这一概念。参见[德]卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社 1989 年版，第 3~94 页。关于“轴心时代”理论发展的来龙去脉，可参见 John D. Boy and John Torpey, “Inventing the Axial Age: The Origins and Uses of a Historical Concept,” in *Theory and Society*, Vol.42, No.3, 2013. 关于该理论的阐释和讨论已经有很多成果，一份详细的文献目录可参见 Robert N. Bellah and Hans Joas eds., *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, pp.469-537.

德。在这数世纪内，这些名字所包含的一切，几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来。^①

从中我们可以总结出雅斯贝斯“轴心时代”的三大特点：其一，时间上的集中性。雅斯贝斯划定了前后不过 600 年的时间范围，这相较于漫长的人类历史，不过一瞬而已，所以能够称为一个“时代”。其二，地域上的多元性。雅斯贝斯通过揭示这一时期世界各地域的文明发展状况，突破了西方的局限，从而承认“轴心文明”同时出现于世界其他地域。其三，杰出人物涌现的集中、同步性。从雅斯贝斯的描述中我们得知，这个时代集中涌现出了一批新的杰出人物，推动了各自文明的发展。至于“轴心时代”的内容与特点，他认为体现在思维的突破性上，即各大文明在此时期不约而同地发现了自我的位置和重要性，通过反思从此前漫长的神话迷雾中走出来，思想本身成为思考的对象，理性化哲学和伦理化宗教取代神话成为新的思维形式。雅斯贝斯在前人研究的基础上，进一步明确地指出了公元前 800~前 200 年这 6 个世纪左右的时间内，中国、印度、希腊、希伯来、伊朗等当时世界上的几大古老文明几乎同时经历了一场思想上的飞跃性进步，他称之为“精神化”，而且指出这场运动对于“人性”的形成产生了决定性作用。对于“轴心时代”的意义和影响，雅斯贝斯如此总结和评价：

我们宁愿将轴心称号赠予公元前 500 年左右的一个时代。在它之前的一切事物似乎都是为它的准备，在它之后的一切事物事实上都联系到它，而且经常是意识清醒地联系到它。^②

直至今日，人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰。^③

通过雅斯贝斯的这些表述，我们可以认识到他所谓“轴心”的精义所在：承前启后、继往开来。就实际的历史影响而言，此前旧的文化——雅斯贝斯认为是由神话主导——被人们的理性反思涤荡一空，人们的关注焦点和视野从玄虚飘渺的神圣领域回到了现实之中，尤其对人性和社会—政治问题的反思与探索成为

① [德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第 8 页。

② [德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第 302 页。

③ [德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第 14 页。

“轴心时代”最为显耀的特点，有学者将其形容为“从九重天外回看现实”。^①揆诸当下，“轴心时代”提出的问题和范畴仍然是今天我们不断思考的对象，更成为后世进行文化的超越与再创新时必然征引的宝贵资源。总之，“轴心时代”是人类文明发展史上不可或缺的一个关键环节。

一个理论的创立、传播和实际产生影响，既要接受时间的考验，同样需要来自后来学者的赏识、阐释与不断完善。“轴心时代”理论也不例外。在雅斯贝斯正式提出“轴心时代”之后的20年里，学界应者寥寥，遑论其影响。^②究其原因，有学者指出是因为当时正值马克斯·韦伯的“理性主义”学说主宰西方社会学界，包括其传人帕森斯（Talcott Parsons）在内的一众学者贯彻的仍然是“西方中心论”立场下的文化演进说^③，这就导致了“轴心时代”理论的价值长期黯而不彰。直到20世纪70年代和80年代，著名学者史华慈（Benjamin I. Schwartz）和艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt）分别在多地召集了数次针对于“轴心时代”理论的学术讨论，并结集出版了相关研究成果，这一理论才在更大范围内为人们所知并逐渐接受。美国社会学家贝拉（Robert Bellah）所出版的专著和论文集^④，是国际学界研究和推广“轴心时代”理论的最新成果。中国学界最早是在1982年以批判“唯心主义”历史观的立场接触到该理论，而直至1989年才正式出版了《历史的起源与目标》一书的中文版，人们终于得以窥其全貌。^⑤该理论很快被应用到对诸如“殷周之变”“春秋乱世”等历史文化转折点的解释上去，既为“轴心理论”提供了中国个案的验证，又为中国文化与世界文化史接轨提供了理论支持，故而成为一时潮流。在新的千禧年来临之际，香港《二十一世纪》杂志在2000年先后刊发两期专题讨论“轴心时代”的文章，意在总结“轴心时代”的基础上，

^① 参见陈建华：《张灏教授访谈录》，《书屋》2008年第10期。

^② 参见余国良：《轴心文明讨论述评》，《二十一世纪》2000年2月号。

^③ 参见张灏：《从世界文化史看枢轴时代》，《二十一世纪》2000年4月号；亦以《世界人文传统中的轴心时代》为题，收录于其《幽暗意识与民主传统》，新星出版社2006年版，第1~22页。两文内容一致，唯题目略有差别，即对于Axial Age的中译使用“枢轴时代”还是“轴心时代”。许倬云先生译为“枢轴时代”，本文遵循一般译法，采用“轴心时代”。

^④ Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011; Robert N. Bellah and Hans Joas ed., *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

^⑤ 对雅斯贝斯“轴心时代”理论的提出和发展以及在中文学界的引进，可参见张京华：《中国何来“轴心时代”？（上）》，《学术月刊》2007年第7期。

展望下一个“轴心时代”的来临与可能出现的盛况。^①此外，还有杜维明、汤一介、王志成等学者，从不同的角度出发，力图发展“轴心时代”理论，呼吁“新轴心时代”或“第二轴心时代”的到来。^②

但是，如果仔细分析雅斯贝斯初创“轴心时代”理论的原意和我们当前的了解、认识与应用，可以发现其间脱节之处甚多。很多以此为基础的论述，缺乏对这一理论深层内涵的认真思考，更多地只是一种口号或者标签化的运作，仅仅通过借用“轴心时代”这个名词来述说自家心事。^③推究雅斯贝斯提出“轴心时代”概念的本意，应是要突破单个的文明中心话语霸权，通过对于各个轴心文明的比较研究，重绘一幅多元化的世界文明图景。因此，回归比较的视角来解读和阐释“轴心时代”理论，才能够更为接近雅斯贝斯原初的想法，同时也可以为我们的比较研究提供一个范式和理论支撑。

二、“轴心时代”对比较研究的意义

比较研究，是从事世界文明史研究的主要进路。宗教学创始人马克斯·缪勒的名言“只知其一，一无所知”同样适用于此。在雅斯贝斯之前，已经有许多学者在这一方面取得了诸多成果。^④雅斯贝斯的贡献在于，透过这些现象层面的比较，提炼出了“轴心时代”这一具有说服力的研究范式。史华慈认为，“轴心时

① 分别参见《二十一世纪》2000年2月、4月号。

② 杜维明较早从文明对话的角度提倡“新轴心时代”；汤一介对于“新轴心时代”的呼吁和思考，结集为《瞩望新轴心时代：在新世纪的哲学思考》（中央编译局出版社2014年版）。王志成大力推动“第二轴心时代”，著有《走向第二轴心时代》（宗教文化出版社2005年版），并主编出版了“第二轴心时代文丛”，译介了大量国外学者的跨宗教对话著作。

③ 比较典型的如艾森斯塔特讨论“轴心时代”，本意并非在于历史研究，而是从社会学的进路，意在推广自己的“多元现代性”（multiple modernities）概念，思考的实际上是当代问题，这种“宏大理论”偏好已经引起了人类学学者的反思。试参见 Bjørn Thomassen, “Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate,” in *Anthropological Theory*, Vol. 10, No.4, 2010.

④ 如马克斯·韦伯等学者的比较宗教学研究，以及雅斯贝斯本人在书中对拉索尔克斯和维克多·冯·施特劳斯等学者的研究评述，参见《历史的起源与目标》，第15~16页。

代”所呈现出来的新意，不在于每个文明的“个性身份”，而正是“进行有意义的比较研究的可能性”。^①

进行比较研究，首先需要满足的条件一般就是比较对象所处时间范围的基本对等，比较的目的就是希望能够揭示出相同时间段之内，人类在不同的地理区域和文化环境中所呈现出来的共性和个性。“轴心时代”把研究视野限定于公元前8世纪到前2世纪的600年间，提供了一个相对集中的历史时段。这是世界文明之间进行比较研究的最基本前提，从而规避了比较研究中时常发生的“时代错置”问题。^②

在雅斯贝斯之前，黑格尔的历史哲学占据主导地位，即把基督教的历史等同于整部世界历史，而把耶稣的降临视为世界历史的轴心，认为全部历史都是来自于基督，并且都是走向于基督。^③这种观念对于“西方中心论”自我优越意识的形塑产生了巨大影响，世界上其他文明或文化在这种体系中没有任何位置可言。雅斯贝斯基对于二战后西方历史命运的思考，对这种自大的观念进行了深刻反思。事实已经证明，西方或西方文明已经丧失了世界中心的地位，由此返观历史，他秉持一种开放的心态，平等地对待世界各民族、各地区的文化，认为世界历史的“轴心”，“必须在经验上得到发现，也必须是包括基督徒在内的所有人都能接受的那种事实”^④。这样突破了西方作为唯一人类文明中心的垄断地位，从而为发现和揭示世界各地的“轴心文明”扫清了道路。

比较研究是否可行，不仅取决于历史时段或研究对象的明确与界定，还对于内在的进行比较的基础提出了要求，相对于外在明显的一些可比性考察，我们可以将此称为“内在的可比性”，这才是比较研究最为根本性的基础。如何洞悉并

^① 参见[美]本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，刘东校，江苏人民出版社2004年版，第3页。

^② 比较对象之间的共时性，并非比较研究的必然要求。从既有的研究成果中，我们既可以看到对于朱熹和阿奎那基本同时代人物思想的比较，也可以看到对于罗尔斯和孔子等跨越时空的比较。不考虑共时性的比较研究，优点在于深入比较考察双方思想的内容，缺点是无法展示这些思想发展的逻辑背景和历史影响。“轴心时代”理论则更为重视文明发展的来龙去脉，试图从这种历史的发展过程来揭示文明的特质和共性。在这个意义上，共时性是必须要考虑的因素。

^③ 参见[德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第7页。

^④ [德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第7页。

阐释出这个内在基础，一直是比较研究领域学者努力的方向。^①不同地区的文明在“轴心时代”表现出来的某种“同步”，绝非偶然，其背后必然有一种共通性的存在。雅斯贝斯将“轴心时代”各文明出现的这些一致的新变化，归于源自“人性”的表现^②，尤其指出轴心期各文明“以深刻开阔的人性为基础，采取了著作、观念、思想和精神形态等展示形式”^③。可见，雅斯贝斯在突破“西方中心论”文明观之后，更进一步地揭示了人性的共通性，这就彻底清除了“优越论”的存在基础，而同时也为轴心文明之间的比较研究提供了切入点。以“人性”为基础，有利于搁置各文明之间不同历史处境的干扰，从而使得把如此多元化的轴心文明放到一起进行比较成为可能。正是在这种共同基础的意义之上，他进一步指出，世界历史从“轴心时代”开始便迈出了“普遍性的步伐”^④，进一步消解西方（基督教）历史的独特性和优越性。

总之，雅斯贝斯是在“比较”的视野下进行世界文明研究的，他所提出的“轴心时代”理论，首先发现了一个较为集中的历史时段，为文明之间的比较研究提供了框架；其次，“轴心时代”理论突破了单一的“西方中心论”霸权，为多元化的轴心文明展示自身创造了可能，揭示出“人性”在轴心突破过程中的本源和基础意义，从而为轴心文明之间的比较研究奠定了基础，并将为现实中的文明对话指引方向。^⑤

三、对犹太—儒学比较研究的意义

雅斯贝斯提出的“轴心时代”为轴心文明之间的比较考察奠定了基础。考察既有的基于“轴心时代”理论而进行的比较研究主题之后，我们可以发现雅斯贝斯提供的洞见有待进一步发挥的空间，如雅斯贝斯郑重提及却没有展开论述的希

^① 例如韦宁将这种“可比性”命名为两个比较对象之外的“第三者标准”，并就此进行了比较研究的方法论探究。可参见Ralph Weber, “Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What in What, and in What Respect?” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol.13, No.2, 2014.

^② 参见[德]卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》，第20页。

^③ [德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第37页。

^④ [德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第9页。

^⑤ 宗教对话是目前“文明对话”潮流中的重要组成部分，Hans Joas特别揭示了“轴心时代”理论对于当前世界上宗教之间以及宗教与世俗文明之间进行对话的指导意义。Hans Joas, “The Axial Age Debate as Religious Discourse,” in Robert N. Bellah and Hans Joas eds., *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, pp.22-23.

伯来—犹太文明。^①作为人类文明的杰出代表，希伯来—犹太文明不应该被忽视；同时，随着近年来犹太研究在国内的显著发展，犹太教和中国传统文化，尤其是作为其主流的儒学之间的许多共通之处不断被呈现出来，犹太—儒学比较研究作为一个新兴的比较研究方向引起了人们的兴趣。我们认为，“轴心时代”理论同样可以为这个新方向的发展提供理论支持。

犹太教和儒学作为世界文明中两大古老传统，在几千年的发展轨迹中，基本是遵循各自平行演进的趋向，在时空上鲜有交集。^②近代以降，尤其是最近20年来，随着国内犹太研究学术的不断发展，人们得以获取新的资源而逐渐校正，乃至转变了过去仅仅通过基督教得来的犹太教印象，犹太传统终于在中国揭开了其“庐山真面目”；同时，国外一些犹太背景的学者也通过对儒学的研读而体认到两种传统之间存在的深度共鸣，从而主动开启从跨文化的角度审视二者关系。从更大的背景来看，这个双向重新认知的过程正是处在“文明对话”的历史浪潮之中，为不同文明之间对话提供了一个生动案例。中外学者的共同努力，可以说是开辟出了一个“犹太—儒学比较研究”的新领域。在这一新领域的推进过程中，因为两种古老传统之间历史关系的疏离，不可避免地受到可比性或者所谓“合法性”的质疑。“轴心时代”理论可以在一定程度上对此提供一种回应。

首先，从“轴心时代”理论的外在框架来看，犹太—儒学比较研究之所以能够成立，在于所考察的历史时段的平行性，以及各有一批杰出人物集中涌现。以阿摩司、以赛亚、耶利米等为代表的希伯来先知和以孔子、孟子、荀子等为代表的儒家圣贤在这一时期先后登上历史舞台，雅斯贝斯把他们统称为“哲学家”。

^① 雅斯贝斯虽然没有像对待希腊文明那样去系统论述希伯来文明，但是有限的只言片语之间，透露出他对于该文明重要性的体认，如：“犹太人的预言宗教以那种世界上其他一切地方都没有的彻底性，将人们的思想从客体的超然存在和神秘中解脱出来；它虽然仅仅在历史上有限的时刻使少数人做到这一步，但却在《圣经》里为后来者及有能力理解的人留下了启示。”参见[德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第88页。或许是受到雅斯贝斯的影响，就笔者有限的观察来看，国内讨论“轴心时代”也很少有涉及犹太教者；即使从事犹太研究的中国学者，也几乎未见到从“轴心时代”的角度来思考希伯来—犹太文明的。这或许与雅斯贝斯在阐述“轴心时代”理论时，有意或无意地略过了希伯来文明有关。对于雅氏的这个失误，或策略，很少有学者论及，丁耘敏锐地观察到了这一点，指出“雅斯贝斯对犹太文明的处理上非常微妙乃至暧昧”。参见丁耘：《中道之国：政治·哲学论集》序言，福建人民出版社2015年版。

^② 犹太教和儒学相遇的一个独特个案即“开封犹太人”，这个群体的存在及最终消失，曾经引起国外学者的集中关注，也曾经是中国学者从事犹太研究的主要切入点之一。

①他们对此前的传统进行了清理与反思，更重要地是为各自传统后世的发展规划了道路。犹太教可以称为“先知宗教”，儒学被奉为“圣人之学”，这些说法都是由先知和圣人这两个群体在两个传统中承前启后的枢轴作用所决定的。“事在人为”，希伯来先知和儒家圣人可以说是犹太教和儒家在“轴心时代”作为明显的外在标志，从其影响和意义来看，这两大群体之间无疑具有可比性。

其次，从“轴心时代”理论的内在含义来看，犹太—儒学比较研究之所以能够成立，在于两种文明在这一时期发生的历史转折，同时表现为一种前所未有的“突破”。不同于希腊哲学对“理性”的格外强调，犹太教和儒学的轴心突破，指向了共同的全新的精神气质，即不约而同地表现为对伦理的规范和教化。

就现代学科分类而言，犹太教和儒学都很难完全符合希腊标准的“哲学”模式，而更加显著地表现为一种伦理性质的生活方式。“轴心时代”犹太教伦理的发展，其突出特点在于“伦理—神教”的确立。雅斯贝斯在描述“轴心时代”场景时，明确指出了几位犹太教先知，但是没有明确指出他们的贡献何在。按照“轴心时代”理论的总体思路来看，希伯来文明以及诸位先知之所以入选，原因当在于正是在这一时期内，从先知手中“伦理—神教”最终形成了。^②伦理—神教，历来被视为犹太教对于世界文明的一大贡献。如同其名号，“伦理—神教”主要有两个方面的意义：其一是力排多神信仰而树立并固守的一神意识，这在世界宗教史上是独树一帜的，被视为“‘轴心时代’革命的根本元素之一”^③，且对于后来的基督教和伊斯兰教都有影响；其二即伦理观念。受到文明发展程度的限制，古代宗教往往沉浸于神话的世界中，面对神的深奥莫测，人只有恐惧和无奈。“轴心时代”文明的突出特点就在于，处于宗教氛围中的文明，尤其是在经历了社会动荡、朝代更迭等历史变故之后，杰出人物群体开始将视野和目标下移到了人自

① 参见[德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第10页。需要注意的是，雅斯贝斯这里使用“哲学家”统称所有这些杰出群体，其含义明显与我们现在的用法存在较大区别。

②关于“伦理—神教”的来源与形成时间，学者多有争论，V. Nikiprowetzky 反对外来说，而坚持“伦理—神教”观念的原生性，是与以色列民族历史与命运紧密相连的，尤其经历了亡国流散这一大事件，而由先知在“轴心时代”完全确立起来。参见 V. Nikiprowetzky, “Ethical Monotheism,” in *Daedalus*, Vol. 104, No. 2, *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.*, (Spring, 1975), pp. 69-89.

③ Mario Liverani, *Israel's History and the History of Israel*, London: Equinox Publishing Ltd., 2005, p.204.

身来思考问题，反思自身行为，并试图摆脱对于终极存在的完全依赖来追问导致现状的原因。儒家传统经历了从殷至周的转变，对“德”的重视逐渐取代了对上帝的盲目崇拜，至“轴心时代”时，孔子更是明确地限于讨论此世生活，“敬鬼神而远之”，人通过德行将从绝对的上帝宿命论中夺回部分自主决定权。^①在以色列也有类似的转变，伦理先知登上历史舞台，义无反顾地传播“人的行为（是否信神）将决定其命运”这一信念，尤其是将伦理问题带入到一神宗教信仰之中，最终诞生了“伦理一神教”。宗教的伦理化是宗教演化的一个趋势，没有任何宗教起始便是伦理的，伦理化蕴含了理性化，或者说宗教的伦理化来自于宗教理性的产生，是信徒对于神秘性的扬弃和对自身行为的理性反思。

再次，包括雅斯贝斯本人在内从事“轴心文明”理论研究的学者都注意到犹太和中国文明相较于其他轴心文明所具有的独特性，而恰恰是这种难以被机械化套解的特殊性，在犹太和儒学之间却表现出一种相似性，这就为二者之间的比较研究提供了可能。雅斯贝斯从语系的亲缘性方面指出了犹太和中国的独特：“印欧语系民族在决定印度、波斯和希腊的轴心期样式方面发挥了作用，但像犹太人和中国人那样对轴心期非常重要的民族却完全不属印欧语系。”^②我们知道印欧语系在人类文明中的重要位置，但是恰恰犹太和儒学所使用的语言不在此列，二者的这种独特性恰恰构成可比较的一个可能。他还在另外一处以中国和巴勒斯坦（犹太）为例，说明了二者都不兼容于既有的对于“轴心时代”发生机制的解释。^③学者魏尔一篇探讨“轴心时代”的论文揭示了这个可能性。他的论文的核心观点有二：其一是“轴心时代”文化发展的特点是发生“突破”，实现了质的飞跃；其二是在这种“突破”发生之前，必有“崩溃”作为必要条件。前者如埃及和两河流域等古老文明，正是因为没有发生“突破”而最终走向中绝；而后者则如古代中国在春秋战国时期所经历的“礼崩乐坏”、犹太文化所经历的亡国流散，最终分别促生了“诸子百家”和“伦理一神教”等“轴心时代”的文化辉煌。^④魏尔对于“轴心时代”理论这种解读和阐发，尤其引起了中国学者的极大兴趣，成

^① 参见王博《中国儒学史·先秦卷》，北京大学出版社2011年版，第1~13页。

^② [德]卡尔·雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，第68页。

^③ 参见[德]卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》，第25页。

^④ Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" in *Daedalus*, Vol. 104, No. 2, *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.*, (Spring, 1975), pp.21-36.

为至今广为征引的解释中国文明出现这一转折的原因^①，同时也揭示出了犹太文化和古代中国文化尤其是儒家文化在文化演进历史上表现出来的一种相似性，构成了二者之间的一个重要比较点。

四、结语

理论范式都有一个不断完善的过程，雅斯贝斯的“轴心时代”理论当然不会例外。若以今天的眼光衡量，“轴心时代”理论或许存在不少值得商榷的地方，^②但是其对于世界各大文化传统的比较研究所具有的范式开创之功，不容忽视。在揭示出雅斯贝斯立足文明间比较研究的本意及其理论贡献的基础上，本文主要关注“轴心时代”作为新型的“犹太—儒学比较研究”之范式的一种可能。正如儒家代表人物之一孟子所言“观水有术，必观其澜”（《孟子·尽心上》），我们对于文明史的把握也应该首先关注其大关节、大转折处。“轴心时代”无疑正是这样一种关键历史节点，犹太教和儒家传统在这段时期内集中出现的先知和圣人，“突破”之后表现出来的以伦理为特色的精神气质，对各自文化的后来发展产生了决定性的影响。甚至两种传统不能包容于“轴心时代”的一些独特之处，也彼此之间表现出高度相似，不能不令人惊叹。我们相信，在“轴心时代”范式下，犹太—儒学比较研究不但是可行的，而且必将有益于增进两种传统之间的相互理解，丰富世界文明比较研究的案例，推动当下文明之间交流不断走向深入。

^① 参见王晖：《商周文化比较研究》，人民出版社2000年版；余英时：《论天人之际——中国古代思想起源试探》，中华书局2014年版。

^② 比如雅斯贝斯过分强调“突破”而忽视了“轴心时代”中各文明与此前背景之间的延续性联系，余英时在新著《论天人之际》中对中国儒家等“轴心突破”的分析尤其重视对这一缺失的纠正，另有埃及学家Jan Assmann多年来一直致力于从多个方面对“轴心时代”理论进行“解构”，他曾以古代以色列的“轴心突破”为例，展示了其“突破”与历史背景和周围文化环境之间千丝万缕的联系，参见Jan Assmann “Axial ‘Breakthroughs’ and Semantic ‘Relocations’ in Ancient Egypt and Israel,” in Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Björn Wittrock, eds., *Axial Civilizations and World History*, Leiden: Brill, 2005, pp. 133-156. 对于“犹太—儒学比较研究”而言，犹太教和儒家的“轴心突破”之“不彻底性”，在希伯来先知和儒家圣人（孔子）对待传统的温情态度可以表现出来，这也是一个比较切入点。